DR. V. KEILBACH
privatni docent

MODERNA PSIHOLOGIJA RELIGIJE

ZAGREB 1937.

Nr. 3637

IMPRIMATUR

Zagabriae, die 3 Maji 1937

Dr. A. Slamić, Provic. gen.

Univ. Prof.
Dr. Wilhelm Keilbach
Priesterhausbibliothek Sal

Moderna psihologija religije

Predavanje održano na Narodnom univerzitetu u Petrovgradu (20 III 1937) i na Pučkom sveučilištu u Zagrebu (12 IV 1937)

Kad danas govorimo o psihološkom ispitivanju religije, onda mislimo na jednu pozitivnu empirijsku znanost koja istražuje svoj predmet isključivo kao činjenice. Psihologija religije ne bavi se spekulativnim refleksijama i teorijama o religiji, nego konkretno ispituje naše subjektivno religiozno proživljavanje, našu religioznost.

Predmet psihologije religije prema tome spada u najskriveniju sferu duševnoga života. Religiozno je naime proživljavanje po cijeloj svojoj naravi tako nježno i tako tajanstveno, da nam takoreći uopće manjka odnosna spoznajna sposobnost kojom bismo mogli barem donekle dosegnuti njegovu izvornost. Pravi religiozni život uronjen je u struju nepregledno nijansiranih čuvstava, koja dolaze i prolaze, a koja se u jednu ruku protive svijesnoj kontroli. To su jedinstveni doživljaji koji se ne vraćaju šablonski u svom prvotnom čaru, doživljaji koji i nama samima, koji smo ih možda u različnim dimenzijama lično iskusili, ostaju ponajviše nepristupačni, neshvatljivi, zagonetni.

Zato odmah na početku s pravom pitamo, da li je uopće *moguće* empirijsko-psihološki ispitati religiozne doživljaje i — ako je moguće — kojim se *metodama* možemo pri tom ispitivanju služiti.

Onda ćemo posebno da se bavimo jednim od najtežih problema psihologije religije, naime pitanjem o psihičkoj strukturi religioznog proživljavanja odnosno pitanjem *o psihičkoj biti religije*.

Vidjet ćemo da je moderna psihologija religije u tom pitanju došla do zanimljivih i važnih rezultata. Stoga ćemo na koncu ukratko upozoriti na njihovo značenje za religijski problem uopće.

I. MOGUĆNOST PSIHOLOGIJE RELIGIJE

Ima više ozbiljnih prigovora protiv psihologije religije. Reći će se prije svega da konkretni religiozni život nije čisto naravno duševno zbivanje, nego da je sasvim prožet nadnaravnom Božjom milošću, koja ima svoju naročitu nadna-

ravnu dinamiku i svoje osobite nadnaravne zakone, pa da se svaki pravi religiozni doživljaj uslijed toga direktno protivi psihološko-naučnom promatranju. Reći će se osim toga da je pravi religiozni život i po svom naravnom psihičkom aspektu nepristupačan ne samo tuđem nego i vlastitom opažanju, a da se samo nastrani, egzotični, histerični doživljaji mogu znanstveno ispitati.

Radi se, dakle, uglavnom o dvostrukoj načelnoj poteškoći. *Prva* je poteškoća u tome što stvarno živimo u nadnaravnom redu, i to ili pozitivnim ili negativnim religioznim životom. To je, kažu bogoslovi, zajamčeno Božjom objavom. Čisti je naravni red prema tome samo suha apstrakcija, a kao takav ne može biti predmet konkretnog činjeničkog promatranja. *Druga* se poteškoća sastoji u tome što religioznost i po svojoj naravnoj komponenti tobože gubi svoj tajanstveni čar i specifični značaj, kad je svijesno promatramo i naučno ispitujemo. Primjena znanstvenog aparata na religioznost značila bi po tom mišljenju njezinu profanaciju, tako da bi se naučno ispitivanje religioznosti zapravo izrodilo u krivotvorenje činjenica.

Svakako treba uvijek imati pred očima granice i pogibli psihološkog istraživanja. One su bitno uslovljene svojstvima predmeta koji se istražuje. Zato i u našem slučaju valja priznati da pravi religiozni život spada u nadnaravnu sferu, u sferu milosti, a da djelovanje milosti konačno ovisi o samoj Božjoj slobodi. Mi doduše ne možemo razumom svojim dokučiti Božju slobodu, ali uprkos ovoj načelnoj konstataciji znamo da je na pr. sv. Augustin u svojim klasičnim *Ispovijestima* opisao slučajeve takvog »genijalnog psihološkog opažanja« i da se oni još i danas mogu takmičiti s rezultatima najegzaktnijih istraživanja.[1] Genijalno opisivanje tih slučajeva nikako ne daje povoda da sumnjamo u njihovu nadnaravnost, već obratno, ono nam služi kao dokaz da se prava religioznost barem u izvjesnim granicama može »egzaktno« promatrati.

I prigovor, da se samo nastrani i histerični religiozni doživljaji mogu znanstveno ispitati, ne stoji. Toliko je doduše sigurno, da se pravi i punovrijedni religiozni život ne može naučno promatrati za vrijeme samog aktualnog doživljavanja. Ali je, obratno, i to izvan svake sumnje da često neposredno iza samog proživljavanja možemo u retrospektivnom promatranju izvjesne činioce tačno utvrditi.[2] U prin-

[1] Werner *Gruehn*, Religionspsychologie. Breslau 1926. str. 13.

[2] Na mogućnosti takvog retrospektivnog promatranja religioznosti osnivaju se klasične ispovijesti sv. Augustina, sv. Terezije avilske i

cipu, dakle, treba reći da *možemo* opisati različna religiozna činjenična stanja, pokazati psihičku strukturu izvjesnih religioznih procesa i pokazati zakonitost koja je njima svojstvena — a to drugim riječima znači da je psihologija religije *moguća*.

Ipak valja priznati da uistinu postoji *pogibelj psihologiziranja*, to jest pogibelj da se sva religioznost svede na imanentno duševno zbivanje i da se niječe upravljenost toga zbivanja na neku van-subjektivnu, »višu« stvarnost. Međutim, savjestan rad po strogo naučnim načelima i u granicama objektivno opravdanih naučnih zakona savladat će i tu poteškoću. Kad god je psihologija podlegla ovoj opasnosti, krivnja nije bila na psihologiji kao takvoj, nego na psiholozima koji su svoje relativističke filozofske predrasude unijeli u psihologiju i time unakazili svoje metode.

To nas vodi do daljnjeg pitanja, koje glasi: Kojim se *metodama* može služiti psihologija religije?

I u samim stručnim krugovima ne vodi se uvijek dovoljno računa o tome, da se egzaktno psihološko raščlanjavanje religiozne svijesti ne postizava jednostavno ovom ili onom određenom metodom, nego da se metodički postupak mora po potrebi mijenjati prema tome kako to svojstvenost predmeta iziskuje. Zato psihologija religije nije istovjetna s izvjesnom prokušanom psihološkom metodom. Naprotiv, ona primjenjuje na svoj predmet sve upotrebljive metode ili načine ispitivanja, jer se ovi međusobom dopunjuju.

Psihologija religije ima vrlo kratku prošlost kao metodičko-empirijsko istraživanje religioznosti. Može se reći da je ona dijete našega stoljeća, naročito ako uzmemo u obzir samu *individualnu* psihologiju religije.[3]

mnogih drugih svetaca. Za njih se sigurno ne može reći da su egzotički ili histerički proživljavali svoju religiju. Poredi među ostalim: Ispovijesti svetog Augustina. Preveo i uvod napisao A. *Živković*. Zagreb 1930. Zatim: Djela sv. Terezije od Isusa. Svezak I: Knjiga o životu. Preveo Fr. *Binički*. Zagreb 1933.

[3] G. *Wunderle*, Einführung in die moderne Religionspsychologie. München 1922, str, 56—74. Danas bi trebalo više naglasiti *samostalnost* psihološkog istraživanja religioznih pojava, a ne da se cijeli psihološki rad na polju religioznosti smatra naročitom »metodom *filozofije* religije« kako to čini G. *Niemeier*, Die Methoden und Grundauffassungen der Religionsphilosophie der Gegenwart. (Beiträge zur Philosophie und Psychologie, herausgegeben von T. K. Oesterreich. Sechstes Heft.) Stuttgart 1930. Filozofija religije polazi doduše sa činjeničnih konstatacija psihologije religije, ali time psihologija religije nikako ne gubi svoju metodičku samostalnost.

Kao jedan od začetnika moderne psihologije religije mnogo se spominje američki pragmatist William *James*.[4] On uočuje samo vanredne slučajeve pobožnosti, misleći da će oni kao jednostrani i izraziti oblici religioznog života najpouzdanije odati samu bit svega religioznog iskustva. Gradivo mu pružaju literarni proizvodi onih koji su intenzivno proživljavali svoju religiju. Zato se najviše bavi pojavom religioznog obraćenja. Vještim raščlanjavanjem religioznih ispovijesti, životopisa, dnevnika, pisama, pjesama, molitvenika, mističnih rasprava itd. dolazi James do dosta zanimljivih rezultata. Ipak mu treba prigovoriti dvoje. Prvo, što na štetu znanstvenosti zanemaruje neizmjerno polje »*obične*« ili »svagdašnje« religioznosti; a drugo, što njegovo opisivanje religioznih pojava sadržaje mnogo pragmatističkih primjesa. Drugim riječima, James je još suviše zaokupljen filozofskim predrasudama.

Među osnivače moderne psihologije religije računa se i amerikanac Edwin Diller *Starbuck*.[5] On se u pogledu dobavljanja gradiva služi takozvanom listom pitanja. Odgovore na ta pitanje obrađuje čisto statistički. Pritom se svijesno trudi da ostane na području čiste empirije. Međutim, njegov je rad još vrlo netačan, katkad čak i nekritičan i površan, jer ne vodi dovoljno računa o individualnim svojstvima religioznog doživljavanja.

Od direktno štetnih posljedica bio je u mnogom pogledu

[4] W. *James*, The Varieties of Religious Experience. A Study in human Nature. London 1902. Njemački prijevod od G. Wobbermina pod naslovom: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit[2] Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens. Leipzig 1914. Tko se služi njemačkim prijevodom neka ima pred očima ovu kritiku: »Die Ideen von James sind, ohne daß eine streng geschichtliche Beziehung ersichtlich wäre, von dem Uebersetzer mit denjenigen Schleiermachers zusammengebracht worden. Manche Aehnlichkeiten sind unleugbar vorhanden; das Unternehmen Wobbermins als Ganzes aber begegnet den schwersten Bedenken. Wobbermin hat das amerikanische Original nicht vollständig wiedergegeben, um dadurch die Freiheit dieses Werkes von dem sonstigen pragmatistischen Standpunkte James' auch äußerlich zu zeigen. Indes ist darin eine gewaltsame Deutung zu erblikken, die man um der geschichtlichen und sachlichen Treue willen unbedingt ablehnen muß.« G. *Wunderle*, navedeno djelo, str. 56.

[5] E. D. *Starbuck*, The Psychology of Religion. An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness. London 1901. Njemački prijevod priredio je Friedr. Beta pod naslovom: Religionspsychologie. Empirische Entwicklungsstudie religiösen Bewußtseins. 2 Bde. Leipzig 1909.

patologističko-pozitivistički način, kojim su Th. *Ribot*[6] i Th. *Flournoy*[7] nastojali da mnoge religiozne pojave svedu na potsvijest. Kuda to vodi, pokazala je *Freudova psihoanaliza* religije, koja u religioznim pojavama vidi samo još neki sublimirani oblik seksualne požude.[8] Nema sumnje da se psihoanalitički rad dodiruje s mnogim abnormalnim patološkim religioznim slučajevima. Ali je naučno bezakonje, ako se iz toga izvodi zaključak da se sve religiozno proživljavanje ima protumačiti po zakonima prikrivenog seksualnog nagona. — Jedno smo ipak od Freuda naučili, naime da skrenemo pažnju na skrivene dubine duše, to jest na nesvijesne slojeve našeg duševnog života. Tačna analiza takvih nesvijesnih doživljaja vodila je do nenadanih rezultata, kako ćemo malo kasnije vidjeti.

Pitajmo konačno, da li i pod kojim uvjetima postoji mogućnost primjenjivanja *eksperimentalne* metode na religiozne pojave. Još 1920 godine pisao je poznati njemački psiholog Richard Müller-Freienfels, da će se eksperimentalna metoda, kojom se inače služe sve psihološke discipline, u psihologiji religije vjerojatno pokazati nepodesnom, jer se religiozni doživljaji ne mogu proizvoditi u laboratoriju kao na pr. motorne reakcije.[9] Međutim, već naredne godine izašlo je u Leipzigu monumentalno djelo protestantskog bogoslova Karla *Girgensohna* pod naslovom: »Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage.« Stručna kritika bila je uglavnom povoljna. Jedan je kritik posebno naglasio, da

[6] Poredi: Th. *Ribot*, La psychologie des sentiments. Paris 1896.

[7] Poredi članke »Les Principes de la Psychologie religieuse« i »Observations de Psychologie religieuse« (Archives de Psychologie 2. 1903, 33—57 i 327—366) i kasniji spis »Le génie religieux«[4], Saint-Blaise 1911.

[8] Za Freudov stav prema religiji značajno je ovo mjesto: »Ein Psychologe, der sich nicht darüber täuscht, wie schwer es ist, sich in dieser Welt zurechtzufinden, bemüht sich, die Entwicklung der Menschheit nach dem bißchen Einsicht zu beurteilen, das er sich durch das Studium der seelischen Vorgänge beim Einzelmenschen während dessen Entwicklung vom Kind zum Erwachsenen erworben hat. Dabei drängt sich ihm die Auffassung auf, daß die Religion einer Kindheitsneurose vergleichbar sei, und er ist optimistisch genug anzunehmen, daß die Menschheit diese neurotische Phase überwinden wird, wie so viele Kinder ihre ähnliche Neurose auswachsen.« Sigm. *Freud*, Die Zukunft einer Illusion[2], Wien 1928, str. 86.

[9] R. *Müller - Freienfels*, Psychologie der Religion. I, Berlin und Leipzig 1920, str. 16—17.

se pri Girgensohnovim pokusima radi o pravim religioznim doživljajima, koji da su nastali spontano a ne na komandu.[10]

Kad se Girgensohn dao na posao, a to je bilo oko 1900 godine, naučna je situacija bila ovakva. Psihologija je bila pod dvostrukim štetnim uplivom, naime pod uplivom prirodnih znanosti i pod uplivom senzističko-atomističkog pozitivizma. Velim, da je psihologija bila pod *štetnim* uplivom. Jer pojam egzaktnosti i eksperimenta u smislu prirodnih znanosti nije primjenljiv na psihičke doživljaje; a senzističko-atomistički pozitivizam poznavao je u duševnom životu samo predodžbene elemente i njihovo asocijativno spajanje, u najboljem slučaju samo čuvstva a ne misli.

Oswald *Külpe*, osnivač psihologije mišljenja, svratio je pozornost na širi pojam eksperimenta koji je prilagođen svojstvenostima psihičkih doživljaja. Za njega psihološki pokus ima značenje sistematskog samoposmatranja za vrijeme ili barem neposredno iza doživljavanja. Pojam pokusa još je utoliko sačuvan što se izvjesno doživljavanje postizava namjernim podražajima, i to kod savjesnih samoposmatrača koji su za pažljivo promatranje naročito školovani i izvježbani.

Poslije temeljitog i svestranog ispitivanja ovog metodičkog postupka prihvatio je Girgensohn metodu i teoriju Külpeove škole ukoliko se odnose na mišljenje. Smatrao je naime da će nauka o nezornosti mišljenja biti dobar temelj, na kojem će se moći dosegnuti duhovni religiozni procesi. Razumije se da je Girgensohn s obzirom na svoju konkretnu svrhu morao naročito preudesiti metodički postupak Külpeove škole. Tako je onda došao do svoje nauke o psihičkoj strukturi religioznog proživljavanja, do nauke koja se može smatrati jednim od glavnih uspjeha moderne psihologije religije.

U čemu se *načelno* sastoje *Girgensohnovi eksperimenti?* Odabranim osobama, koje su za pažljivo samoposmatranje naročito školovane, daju se podesni religiozni tekstovi (obično religiozne pjesme) da ih prema uputama eksperimentatora pročitaju. O svemu što one pritom doživljuju mora se odmah sastaviti tačan zapisnik. Zato se ispitivane osobe izvježbaju i u promatranju svojih doživljaja i u davanju što tačnijih odgovora o njima. Pokusi se moraju češće ponavljati, i to s različnim osobama i s različnim tekstovima. Jedno

[10] E. *Raitz v. Frentz*, Das religiöse Erlebnis im psychologischen Laboratorium. Berechtigung und Ergebnisse der experimentellen Religionspsychologie. (Stimmen der Zeit 109, 1925, 205.)

egzaktno istraživanje iziskuje obično hiljadu do dvije hiljade pokusa.[11] Tako stečeno gradivo, koje pretstavlja dosta vjerne fotografije promatranih doživljaja, obrađuje se onda psihološkim raščlanjavanjem, tačnom psihološkom analizom.

O tome, da li treba taj metodički postupak nazvati »eksperimentom« ili ne, može se u beskonačnost polemizirati. Svakako se ovdje radi o takvom pojmu »eksperimenta« ili »egzaktnosti«, kakav jedino dolazi u obzir na području duševnoga zbivanja. A okolnost, da Girgensohnovi pokusi još nisu u svim detaljima besprijekorni, u principu ne mijenja ništa na stvari. Sam Girgensohn i njegov učenik Werner Gruehn dobro znaju da će se njihova metoda u mnogom pogledu moći a i morati dotjerivati. Svaki pojedini njihov rad najbolje pokazuje koliko su se trudili oko usavršavanja svog eksperimentalnog postupka.[12]

Čini se da Prvoš *Slankamenac*[13] 1924 godine još nije znao ni za Külpeov širi pojam eksperimenta ni za Girgensohnovo ispitivanje religioznih procesa na eksperimentalnoj osnovi. Pozivajući se naročito na Th. Elsenhansa Slankamenac govori o »jednodušnom zaključku psihologa«, po kojem se »eksperiment ne može s uspehom primenjivati na najviše i najsloženije pojave svesti«. Zatim nastavlja:

»Pitanje o primjeni eksperimentalne metode u psihologiji religije rešeno je već time, što su toj metodi već u opštoj psihologiji postavljene granice pre religioznih pojava svesti. No i pored njihove složenosti, ove pojave duševnog života imaju osobitih oznaka, kojima se one još razlikuju od ostalih pojava svesti, zbog kojih se još manje može primeniti eksperimentalna metoda na njih. Da ne spominjemo sve oznake religioznih pojava, zadržaćemo se samo na jednoj osobini. Glavna je osobina religije, da je ona svagda izraz punoće, totaliteta. Religiozne pojave svesti razlikuju se od ostalih pojava duševnog života poglavito time, što su one, izazvane religioznim objektima, svagda duboke reakcije sveukupne svesti pod naročitim osvetljenjem religioznog saznanja. Ovo potonje bitna je osnova

[11] Werner *Gruehn*, Religionspsychologie, str. 36.

[12] Opširnije podatke o tome dao sam u svojoj knjizi: Die Problematik der Religionen. Eine religionsphilosophische Studie mit besonderer Berücksichtigung der neuen Religionspsychologie. Paderborn 1936, str. 28—37.

[13] Prvoš *Slankamenac*, O metodi psihologije religije. *(Rad* Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti. Knjiga 231 razreda historičko-filologičkoga i filozofičko—juridičkoga. Zagreb 1925, str. 174—175.) Ova je radnja bila primljena kao »prva *domaća* radnja na ovom specijalnom području« (str. 137 pod crtom). Ona je zapravo samo kratak referat o različnim pokušajima metodičkog ispitivanja religioznosti. Pisac zaključuje: »Za psihologiju religije ostaje nam kao heuristička metoda jedino metoda indirektna promatranja, i to, uglavnom, u onom obliku, kako se William James poslužio njome« (str. 177).

religije: sastoji se u naročitom jedinstvenom shvatanju bitnosti sveta i života. Iz toga shvatanja ističe tada takvo moralno držanje, koje se odlikuje izvesnom svečanom i otmenom konsekventnošću. Kruna takova saznanja i držanja religiozni je pojam o bogu, u kome je pomirenje svih protivnosti u životu i savršenstvo nepotpunog čovečanskog saznanja. Religiozno saznanje prenosi čoveka preko granica racionalnog saznanja, dokle dosežu granice mogućnosti naučnog ispitivanja, i svest religioznih lica tačno oseća ograničenost tih sredstava za saznanje takve vrste, kakovo je religiozno.

Religiozne pojave i doživljaji izrazi su toga opšteg stanja svesti, i pravilno razumevanje njihovo nije moguće inače no samo u vezi s osnovnim raspoloženjem, tonom, celokupnog religioznog mišljenja. Svaka nova pojava života izaziva u duši čoveka reakciju. Ta reakcija samo je onda religiozna, ako proisteče iz osnovnog i opšteg shvatanja celokupnog života sveta i čoveka. Može biti, da jedan isti spoljašni uticaj izazove jednom religioznu reakciju, a da drugi put reakcija svesti ne bude religiozna. Religiozne reakcije ne mogu biti veštački izazvane, one se moraju zaista zbiti u životu. Ta okolnost, što tako složen i intiman pokret duševnog života ne može biti veštački izazvan, vrlo je značajna. Od toga zavisi, kakvo će se naučno držanje zauzeti prema tim pojavama. Ako se one ne mogu veštački stvoriti ili izazvati, onda je potpuno opravdano shvatanje, da se na religiozne pojave ne može uopšte primeniti eksperiment. U osnovi bića religioznih pojava leži ta osobina, da su one samo onda neposredne i istinske, kad se javljaju u životu spontano. Religiozno saznanje neko ili postoji ili ga nema. Ako ga nema, religiju ne može usaditi u njega niko nikakvim sredstvima, kaošto niko ne može stvoriti od nekog umetnika, ako se on nije rodio za to.«

Girgensohnov metodički postupak u principu dovoljno vodi računa o svemu što se ovdje iznosi protiv mogućnosti ispitivanja religioznosti na eksperimentalnoj osnovi. Polovicom dvadesetih godina nije se smjelo jednostavno tvrditi da se eksperimentalna metoda ne može primjeniti na religiozne pojave svijesti. Naučna situacija bila je takva, da je već trebalo ispitivati *konkretnu primjenu* eksperimentalne metode na subjektivno religiozno proživljavanje.

Da se problem »eksperimentalnog« ispitivanja religije ne bi prenio na krivi teren, spominjem još ovo. Svrha »eksperimentalne« psihologije religije nije niti je ikad bila da vještački usadi religiju u ljude koji nemaju religije, nego da određenim podražajima iznovično izazove religiozno proživljavanje u osobama koje već jesu religiozne. Mogućnost toga potvrđena je danas obilnim činjenicama. No uvijek valja imati pred očima smisao i granice religioznog »eksperimenta«.

Borislav *Lorenc*[14] u svom prikazu psihologije religije priklanja veliku pažnju eksperimentalnoj metodi: »U svakom slučaju sama istorijska psihologija religije nije dovoljna i zato joj je nužna dopuna i kontrola eksperimentalna psihologija religije ma kako njeni rezultati bili skromni« (360).

[14] B. *Lorenc*, Psihologija religije. (Bogoslovlje 11, 1936, 336—391; 12, 1937, 39—83; nastavlja se.)

II. PSIHIČKA BIT RELIGIJE

U protestantskoj i modernističkoj filozofiji religije prevladava mišljenje da se sva religioznost bitno sastoji u čuvstvima kao iracionalnim doživljajima. Klasična je formula religioznog iracionalizma Schleiermacherovo »čuvstvo potpune ovisnosti« o neograničenome. Ma da je Schleiermacher branio religiju protiv racionalizma, ipak je načelno priznao subjektivno-relativni značaj religije. Religija kao proizvod čuvstva izložena je samovolji pojedinca. Jer čuvstvo kao takvo nije kao misao ili opažaj upravljeno van na jedan normativni predmetni sadržaj, nego se sastoji u takvom naročitom doživljaju u kojem čovjek višemanje totalistički proživljava svoje aktualno duševno stanje: ono je kao neki reaktivni izraz cjelokupnog duševnog raspoloženja subjekta i utoliko jedno čisto afektivno stanje.

Girgensohn[15] je morao ustanoviti da uopće nema takozvanih jednostavnih ili osnovnih religioznih čuvstava i da se religioznost nikad ne sastoji iz samih čuvstava (382). Naprotiv, svaki religiozni doživljaj uključuje kao bitni sastavni dio jedan intelektualno-misaoni čin, koji je doduše obavijen različitim čuvstvima (436). Zanimljivo je, da ispitivane osobe ponekad jedva naslućuju ili izričito niječu da »misle« nešto, a da tačna psihološka analiza uprkos tome odaje prave misaone procese (439).

Način običnoga govora takav je, da pojam čuvstva označuje sve kompleksne afektivne doživljaje, ma da se tu često radi zapravo samo o sporednim afektivnim primjesama. Ima slučajeva, u kojima se izvjesna misao nalazi na vrlo niskom stupnju svjesnosti, pa se kaže da je čuvstvo. Ima nadalje slučajeva, u kojima se neki misaoni proces nalazi na vrlo niskom stupnju razgovjetnosti, tako da ga ne možemo jezičkim ili grafičkim simbolima definirati, pa se opet kaže da se radi o čuvstvu. Konačno ima slučajeva, u kojima se određeni misaoni proces ne može potpuno i po našoj volji »savlađivati« te stoga ni u svako doba ponavljati, pa se i tu kaže da imamo posla s čuvstvom — itd. (327, 339).

Činjenica, da je Girgensohn u našim razgranjenim čuvstvenim doživljajima iznova otkrio intelektualno-misaoni činilac, bila je od velike važnosti za psihološko istraživanje religije. Važna je također bila konstatacija, da u praktičnom

[15] Svi se navodi odnose na: K. *Girgensohn*, Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens[2]. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage. Gütersloh 1930.

doživljavanju nema osnovnog religioznog čuvstva, nego da se tu može govoriti samo o ovim ili onim dominantnim komponentama. Ta je konstatacija otvorila nove vidike na psihološko raščlanjavanje i prosuđivanje religioznih čuvstava, prije svega na pitanje o određivanju psihičke biti religije.

Pitajmo sad: Kako izgleda psihička struktura svakog pravog religioznog doživljaja? Ili još određenije: U čemu se sastoji psihička bit religije odnosno religioznosti?

Iracionalistička filozofija religije odgovarala je na to pitanje obično ovako: Religioznost se sastoji u naročitom čuvstvu koje se ne može tačno definirati.

Na osnovi svojih pokusa Girgensohn i Gruehn odgovaraju na to pitanje, da se religioznost sastoji *u naročitom sintetičkom činu, koji je u isto vrijeme i misao i takozvana ja-funkcija.*[16]

Za ispravno razumijevanje ove definicije potrebno je da pobliže objasnimo ove tri tačke. Prvo, što je religiozna *misao?* Drugo, što je religiozna *ja-funkcija?* Treće, u čemu se sastoji naročiti *sintetički značaj* religioznog čina? Tek tačan odgovor na sva ta pitanja omogućit će nam uvid u istinsku religioznost.

Religioznu *misao* shvaća Girgensohn u smislu nezornog spoznanja. Radi se dakle o nezornom predmetnom sadržaju, koji se ne može svesti ni na predodžbe ni na koje mu drago osjetne funkcije. Drugim riječima, kad Girgensohn kaže da je misao dominantan sastavni dio religioznog doživljavanja, onda riječ »misao« kod njega označuje pravo duhovno mišljenje. Gdje god prema tome ima religioznog doživljavanja, tamo se *misli* nešto, i to ne samo slučajno nego nužno. Podrobno raščlanjavanje iskaza ispitivanih osoba pokazuje naime, da pojedini religiozni doživljaji tih osoba stvarno uključuju neke komplicirane misaone procese, iako te iste osobe često baš protivno tvrde da ništa ne misle. Kod pokusa utvrđeno je među ostalim i to, da pri čitanju ili poslije čitanja religioznih tekstova ne nastaje religiozno doživljavanje kad god nema misaonih procesa. Zato s pravom smijemo reći: Gdje nema nikakvog duhovnog mišljenja, tamo nema ni prave religioznosti.

Treba dalje da pitamo: U čemu se pobliže sastoji religiozna misao kao *religiozna?* — Girgensohn izričito naglašuje

[16] Werner *Gruehn,* Religionspsychologie. Breslau 1926, str. 43. Ostali navodi odnose se na isto djelo.

da religiozna misao nije apstraktno-diskurzivno mišljenje, koje takoreći iz amorfne mase misli prelazi u jasno logičko grupiranje misli. To bi bilo znanstveno mišljenje. Religiozna je misao više *intuitivno* mišljenje, zapravo duhovni proces koji ima jednu dijelom diskurzivnu dijelom intuitivnu misaonu okosnicu (442). Zato na religioznu misao nailazimo već na predznanstvenim slojevima, tamo gdje nema najveće moguće svjesnosti ili razgovjetnosti i gdje mišljenje ima još više afektivnih primjesa.

Zadnje pitanje: Na koji je predmetni *sadržaj* upravljena religiozna misao? — Misaoni sadržaj religioznog doživljavanja sastoji se u tome, što čovjek obično nejasno (intuitivno) ali ipak s pravom sigurnošću spoznaje odn. »doživljajno iskusi« svoju ograničenost i svoju ovisnost o nečem višem (440). U tom smislu se tu već na neki način prejudicira pojam o Bogu ili čak i sama opstojnost Božja.

Drugi je bitni sastavni dio religioznog doživljavanja takozvana religiozna *ja-funkcija.* Taj izraz potiče od »würzburške škole«, koja pri ispitivanju višeg duševnog života u pojedinom činu razlikuje predmetni sadržaj od naročite funkcije. Funkcijom uspostavlja se unutrašnji dodir između subjekta i predmetnog sadržaja. Najintenzivnije su funkcije takozvane ja-funkcije, jer njima cjelokupni ja dolazi u živi unutrašnji dodir s predmetom doživljavanja (Gruehn 43—52).

Slično kao religiozna misao i religiozna ja-funkcija ima svoju specifičnu značajnost. Pozitivna religiozna ja-funkcija jest lični dedikativni stav čovjeka prema predmetu doživljavanja (prema Bogu); štoviše, ona je nekakvo intimno stapanje između našega ja i predmeta našeg doživljavanja. Na taj način u religioznom doživljavanju vibrira cijela čovjekova ličnost, nježno i čisto kao u nadprostornim i nadvremenskim regijama, područjima.

Religioznost dakle nije obično teoretsko znanje o religiji, apstraktno mišljenje o Bogu ili o bilo kojim »nezemaljskim« sadržajima. Naprotiv, religioznost je u najboljem smislu riječi *stvaralački* doživljaj kojim se uspostavlja ili obnavlja živ odnos između našeg ja i doživljajnog predmeta, dakle između čovjeka i Boga; ona je zapravo potpuna predanost čovjeka Bogu. Taj stvaralački momenat uspostavljanja ili obnavljanja spomenutog intimnog odnosa jest najznačajnije obilježje religiozne ja-funkcije. Religiozno se doživljavanje stvara naročitom ja-funkcijom.

Dosad smo opisali samo dva dominantna sastavna dijela religioznog doživljavanja, to jest ona dva glavna elementa bez kojih naprosto nema pravog religioznog čina. Preostaje još da barem s nekoliko riječi upozorimo i na naročiti *sintetički značaj* religioznosti. To je tim potrebnije, što u konkretnom životu svaki pojedini religiozni čin sačinjava neko nedjeljivo doživljajno jedinstvo.

Werner *Gruehn* opisuje sintetički značaj religioznog doživljavanja pod trostrukim vidom, i to u tom smislu da se zapravo radi o trostrukom cjelovito-sintetičkom aspektu (57).

Prvi sintetički aspekt: imamo najjaču moguću upravljenost cijeloga ja na religiozni predmet; utoliko je religioznost najdublje i najličnije proživljavanje, i to pravo sintetičko ili jedinstveno proživljavanje, jer je cjelokupni ja upravljen na predmet proživljavanja. — Drugi sintetički aspekt: naprijed spomenuto intuitivno spoznanje vlastite ograničenosti i ovisnosti ima obilježje jedinstvenosti, jer se tu mnoštvo nejasnih misli gleda kao neka cjelina, i to kao jednim jedinim činom. — Treći sintetički aspekt: dvije gornje sinteze, to jest sintetička ja-funkcija i sintetička misao kao da se stapaju u novu sintezu višega reda.

Iz toga se vidi da religioznost nije doživljaj manje ili podređene vrijednosti. Ona više nego svaki drugi čin zahvata u samu nutarnjost čovjeka i obuhvata čitavu njegovu ličnost. Ma da se korijen religioznosti mora tražiti u predznanstvenim slojevima našega bitka, ona se ipak odigrava, kako Gruehn kaže, na onim budnim stupnjevima čovječje svijesti, na kojima je izvor svih velikih tvorevina čovječanstva, kao na pr. filozofija, umjetnost, ćudorednost (73—74).

Preostaje još jedna poteškoća, na koju bih htio barem upozoriti. Mnogi ne će htjeti vjerovati da svaki religiozni doživljaj uključuje jednu intelektualno-misaonu komponentu. Uzmimo na pr. religioznost jedne priproste bake, koja prostodušno i takoreći automatski vrši svoje svagdašnje religiozne dužnosti. Čini se da tu nema nikakve misaone komponente, nego da se radi o nekoj slijepoj predanosti — čemu? Možda ničemu!

Za rješavanje ove poteškoće treba imati pred očima da je religiozni doživljaj vanredno kompliciran čin višeg duševnog života. Na tom je području psihološko promatranje tako teško, da čak i školovani i izvježbani samoposmatrači često nikako ne mogu utvrditi važne komponente svojih doživljaja. Zato nije čudno, kad ovakva jedna priprosta osoba

jedino zna da vrši svoju religioznu dužnost, da ne može razlikovati pojedinih sastavnih dijelova svoga doživljavanja. Ona najviše zna za ono što je na površini, a to su mnogovrsna čuvstva. Psiholog-stručnjak morat će da vidi da li se u *nesvijesnim* slojevima njezinog doživljavanja krije neka misao.

Na iznesenu poteškoću možemo osim toga odgovoriti jednim protivupitanjem: Hoće li ova priprosta baka moći i ispravno opisati čin ljubavi ili poštovanja ili strahopočitanja? Ona će te čine po svoj prilici opisati na način koji se protivi tačnom psihološkom ispitivanju, jer nije naučena da reflektira o doživljajima svoje svijesti. Jedna majka zna da ljubi svoje dijete, ali za nju je ta ljubav *život* — ne refleksija! Zato njezini iskazi, ma koliko to zvučilo paradoksno, psihološki često nisu od velike vrijednosti.

III. RELIGIJSKI PROBLEM U SVIJETLU MODERNE PSIHOLOGIJE RELIGIJE

Psihologija religije kao takva ne rješava religijski problem, nego jedino istražuje njegovu iskustveno-pojavnu stranu. Da li religioznosti uistinu odgovara nešto realno, to jest da li u redu stvarnosti uistinu postoji predmetni sadržaj religiozne misli (u zadnjem smislu: da li stvarno egzistira Bog), o tom ima da sudi *filozofija* religije. Iz toga ipak ne slijedi da se psihologija religije indiferentno odnosi prema religijskom problemu uopće. Naprotiv! Filozofsko mišljenje mora da respektira činjenice. Uslijed toga su činjenične konstatacije bilo psihologije religije bilo povijesti religija jedino ispravno ishodište filozofije religije. Pa ako neka teorija dolazi u sukob sa tačno utvrđenim činjenicama, onda je to znak da počiva na krivom temelju ili na krivim pretpostavkama.

Poznato je da ima teorija, prema kojima se religija smatra posljedicom običnog sujevjerja, magijom ili sličnim nastranim proizvodom ljudske mašte. Mišljenje, da je religija fosilan ostatak prošlih vremena, još je dosta umjereno, kad imamo na umu da je religija katkad bila proglašena svijesnom samoprijevarom ili čistim izrodom ljudske naravi. Svi oni, koji se hoće riješiti svojih religioznih obveza i svoje ćudoredne odgovornosti slijepo vjeruju u takve tvrdnje, a ne vode računa o onome što im otkriva nepristrano ispitivanje činjenica.

Moderna psihologija religije došla je, kako smo vidjeli, do neospornog rezultata, da u svakom religioznom doživlja-

vanju prevladava pravo mišljenje i da bez mišljenja naprosto nema religioznosti.

Iz toga nam prije svega mora biti jasno da religiji kao punovrijednoj duhovnoj pojavi pripada veliko značenje. Kao psihička pojava religija je u najmanju ruku ravnopravna sa znanošću, kulturom, umjetnošću. Svojom upravljenošću na nešto »nezemaljsko«, na nešto »više«, religiozno doživljavanje kao da zaslužuje prvenstvo među svim duševnim pojavama. Intenzivno proživljavanje svoje ograničenosti kao i ovisnosti svoga bitka o nečem višem, i to na način da je angažirana cijela ličnost — to je bez sumnje čin dostojan razumnog čovjeka. Zato već prosto ispitivanje činjenica osuđuje mišljenje onih, po kojima bi religioznost u najboljem slučaju bila u odnosu *podređenosti* prema znanosti, kulturi, umjetnosti i ostalim duhovnim tvorevinama čovjeka.

Misaona struktura religioznog doživljavanja, naime proživljavanje vlastite ograničenosti i ovisnosti, potsjeća na metafizičke dokaze kojima tradicionalna filozofija dokazuje opstojnost Božju. Logička je struktura tih dokaza takva, da se polazi sa izvjesnih činjenica ili datosti, te da se primjenom zakona uzročnosti pod različnim vidom zaključuje na opstojnost Boga kao zadnjeg razloga i tvornog uzroka svih tih činjenica ili datosti. Drugim riječima, u svim tim dokazima konstatira se izvjesna nedostatnost (ograničenost — ovisnost), pa se iz toga logičko-metafizičkim zaključivanjem izvodi egzistencija jednog »višeg«, neograničenog i neovisnog bića (Boga).

Naglašujem ponovo, da psihološko promatranje religioznog doživljavanja ne rješava pitanje o opstojnosti Božjoj. Ali zato je ipak vrlo poučno i svakako u prilog tradicionalnoj filozofiji, da se misaona struktura religioznog proživljavanja u mnogom pogledu podudara sa logičkom strukturom metafizičkih dokaza za opstojnost Božju.

Možda će nekima biti kamen smutnje to, što je religiozna misao ipak samo »*intuitivna*« misao, to jest što ona nije tako svijesna i tako razgovijetna kao »znanstvena« misao, i što je obavijena tolikim čuvstvima da je često možemo samo teškom mukom kao misao prepoznati.

Taj prigovor ima doduše svoju privlačnost, ali nikako nije presudan. Takozvano intuitivno obilježje religiozne misli čini se da je znak primitivne i spontane sigurnosti kojom čovjek proživljava religiju. Sve ono što čovjek proživljava spontano i nekakvim prirođenim nagonom (u dobrom smislu

riječi!), to se u njemu ne rađa slučajno, nego je izljev same njegove naravi. Zato »intuitivnost« religioznog doživljavanja sama po sebi ne daje povoda da religiju smatramo izrodom naše naravi, već obratno, »intuitivnošću« religioznog doživljavanja zajamčena je religioznost kao spontano očitovanje ne samo našega duha nego i cijele naše ličnosti.

Nikako ne želim reći da se naš religiozni život sastoji u suhim misaonim činima. Svaki je pravi religiozni čin u isto vrijeme i uviđanje i predanost. Otud njegova velika čuvstvena naglašenost: obuzetost cijele ličnosti. Tek emocionalne nijanse daju našoj religioznosti onaj čar i onu tajanstvenost, kojima nema ravnih u ostalom našem duševnom životu.

Modernoj psihologiji religije moramo biti zahvalni što nam je znanstvenom egzaktnošću otkrila naročito ove tri činjenice. Prvo: naše religiozno proživljavanje uključuje baš toliko razumskih momenata koliko je potrebno da se opravda razumska fundiranost religije. Drugo: ova misaona srž religioznog proživljavanja obavijena je i prožeta najrazličnijim čuvstvima. Treće: kao pravo stvaralačko proživljavanje, to jest kao uspostavljanje unutrašnjeg odnosa između duše i Boga, religioznost ima svoju naročitu životnu dinamiku.

Ta dinamika ushićava srce čovjekovo i ispunjava ga onim blaženstvom što ga naslućuju i osjećaju samo oni koji svetom zbiljom proživljavaju svoju religiju.

Dr. Vilim Keilbach.

OD ISTOG PISCA:

Problem religije. **Kritičko - sistematski osvrt na noviju filozofiju i psihologiju religije. XII, 98 strana. Zagreb 1935.**

Die Problematik der Religionen. **Eine religionsphilosophische Studie mit besonderer Berücksichtigung der neuen Religionspsychologie. 271 Seiten. Paderborn 1936.**

Konnersreuth u svijetlu psihologije religije. **52 strane. Zagreb 1937.**

Problem intuicije u modernoj filozofiji i psihologiji religije. **13 strana. Zagreb 1937.**

Preštampano iz ŽIVOTA XVIII. BR. 5. (1937) str. 218—232.

Knjižnica KBF - ZG

106.647

060060669 / 33.863